

# 《管子》、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》 天道與治道之比較

曾春海

中國文化大學哲學系教授

## 摘 要

當前學界對《周易》的研究，大致上已達成經、傳、學的共識。《四庫提要》卷一概括易學研究的類型可分為象數、義理兩派，又可再細分成卜筮、襪、圖書、老莊、儒理及史事等六宗。目前學界已普遍認為《易傳》吸收了道家、陰陽家、墨家、名家、法家等思想要素。陳鼓應、胡家聰等學者更進一步地確認《易傳》還深受黃老思想的影響。《管子》及《黃帝四經》被大多數學者考定為成書於戰國中期至晚期的黃老思想主要代表作，《易傳》中的〈繫辭傳〉則完成於彖傳、象傳之後的戰國晚期。本文針對《管子》、《黃帝四經》這兩本托天道以明治道的戰國時期之黃老學代表作進行天道、治道之分述及比較，再與〈繫辭傳〉進行交叉分析和比較，試圖考察出〈繫辭傳〉與戰國時代的黃老思想之橫向交流中，究竟吸收、分享了那些理論，其間又有何差異。同時，本文也藉此機會將同被視為黃老思想的《管子》與《黃帝四經》在天道與治道的論述上進行比對以究明其同與異。

## 關 鍵 詞

管子，黃帝四經，繫辭傳，天道論，治道論，黃老，道，陰陽，氣，六柄。

# **A Comparative Study of the Way of Heaven and the Way of Governance Exposed in Guan-zi, Huangdi Sijing, and Xici Zhuan**

**Chun-Hai Tseng**

**Professor, Department of Philosophy  
Chinese Culture University**

## **Abstract**

This paper focuses on the comparative study of “Tian-Dao,” the ways of heaven, and “Zhi Dao,” the way of governance, as exposed in Guan-zi and Huangdi Sijing (The Yellow Emperor’s Four Canons), two representative works of Huang-Lao school during the phase of the Warring States Period that show how to understand the ways of governance through the ways of heaven, and then makes a comparative examination of the analyses with Xici Zhuan, in order to discover the associations and differences between Xici Zhuan and the thoughts of Huang-Lao. Moreover, the writer also aims to re-examine Guan-zi and Huangdi Sijing, with the attempt to find out the differences between the two texts in terms of their theories regarding the ways of heaven and governance.

## **Keyword**

*Guan-tse, Huangdi Sijing, Xici Zhuan, The Way of Heaven (Tian-Dao), The Way of Governance (Zhi-Dao), Huang-Lao, Dao, Yin, Yang, Qi, Liu Bing (six handles or strategic principles)*

## 一、前言

當前學界對《周易》的研究，大致上已達成經、傳、學的共識。「經」指六十四卦卦爻象、卦爻辭及卦名。「傳」指解釋原經的十翼，亦即由文言、彖上下、象上下、繫辭傳上下、說卦傳、雜卦傳及序卦傳等十個部分所構成的易經。「學」指易學，亦即由不同的《周易》研究者透過他們所持的學術立場、不同的詮釋方法和切入點，對《周易》全書所做的有理脈性、前後融貫性的詮釋成果，而能成就一家之言。《四庫提要》卷一概括易學研究的類型可分為象數、義理兩派，又可再細分成卜筮、禮、圖書、老莊、儒理及史事等六宗。就易學的哲學性研究而言，無疑地，三國時代的王弼（字輔嗣，公元二二六～二四九）係以道家形上學為立基點，在詮解《周易》的工作上建構出一套玄理易學，是易學研究史上第一位易學哲學家。

就《周易》這本書的形成歷程而言，形成於殷周之際乃至周初的卦爻辭以及成書於戰國後期的《易傳》，皆非一人一時之作，兩方面的作者群相距達七百年左右。「經」與「傳」之不同作者，興問於宋代歐陽修的《易童子問》，繼疑於清代崔述《考信錄》，上世紀初錢穆先生率先提出論述，後由古史辨運動的學者接受，目前學界已普遍認為《易傳》吸收了道家、陰陽家、墨家、名家、法家等思想要素。陳鼓應、胡家聰等學者更進一步地確認《易傳》還深受黃老思想的影響。《管子》及《黃帝四經》被大多數學者考定為成書於戰國中期至晚期的黃老思想主要代表作，《易傳》中的〈繫辭傳〉則完成於彖傳、象傳之後的戰國晚期。今觀〈繫辭傳上下〉中確有許多重要的哲學語詞出於老莊及黃老之學的文本中，例如：道器、常、無常、剛柔、陰陽、太極、無為、精氣、變通、神明、變化、幽明、洗心、知幾、神…等概念範疇。本文針對《管子》、《黃帝四經》這兩本托天道以明治道的戰國時期之黃老學代表作進行天道、治道之分述及比較，再與〈繫辭傳〉進行交叉分析和比較，試圖考察出〈繫辭傳〉與戰國時代的黃老思想之橫向交流中，究竟吸收、分享了那些理論，其間又有何差異。同時，本文也藉此機會將同被視為黃老思想的《管子》與《黃帝四經》在天道與治道的論述上進行比對以究明其同與異。

## 二、《管子》書中「道」之形上屬性及其與人之關係

《管子》一書<sup>1</sup>非一時一地一人之作，其內容出入先秦多方重要學說，時間自陳齊稷下學士持續累積至戰國末期，約三、四百年之間。後人多謂該書為稷下學者們的集體著作，托管仲之名，為漢代劉向所編輯而成之者。劉向校理之《管子》，班固著錄之《管子》均題為管子所作。然而細究龐雜的內容，啓人疑竇甚多，有關該書的著錄與亡佚、古代版本、歷代校釋、學派歸屬……等問題，徐漢昌《管子思想研究》有較周詳的論述<sup>2</sup>。《漢書藝文志》著錄管子於道家，自《隋書·經籍志》著錄《管子》於法家之後，公私著錄，絕大多數從之，或者這與有人視管子為法家之祖有關。今人陳鼓應先生論證管子四篇：〈內業〉、〈心術〉上下、〈白心〉為稷下道家代表作<sup>3</sup>，本文暫從之。

《管子》書中「道」字共四百九十六見，對「道」的稱呼有時稱為「大道」<sup>4</sup>。就文本的意義脈絡觀之，《管子》書中「道」一辭的概念涵義頗為豐富，主要涵義有六項：①作為萬物本原的大道、②事物發展的規律、③大自然運行的規律（天地之道）、④人道（聖人之道、君道、臣道）、⑤道路、⑥導引等等<sup>5</sup>。至於《管子》四篇道論之特點，陳鼓應先生認為具突破性發展處有二方面。他說：「一是援法入道，二是以心受道。後者為道與主體之關係，前者為道落實於政治社會之運作。從這兩個方面，都可以看出老學齊學化的特色。」<sup>6</sup>齊文化的傳統精神是因循自然與務求事功。《管子》書「法」與「禮」兼重，皆源出且統攝於天道。〈樞言〉篇云：「法出于禮，禮出於治，治、禮、道也。」

<sup>1</sup> 本文採用台灣中華書局出版，四部備要本，子部，據明吳邵趙氏本校刊，趙本之註者依傳統的說法是房玄齡。徐漢昌《管子思想研究》（台灣學生書局 1990 年初版）頁 45~46 推證為尹知章注，亦可備為一說。

<sup>2</sup> 前揭書〈第二篇管子書考〉，頁 31~69。

<sup>3</sup> 見陳鼓應著《管子四篇詮釋》，臺灣·臺北市：三民書局，2003 年初版一刷，〈稷下學宮與稷下道家〉一文，頁 1~26。

<sup>4</sup> 在〈心術上〉、〈任法〉兩篇共出現三次。

<sup>5</sup> 參考李居洋〈《管子》在道家〉一文，收於《管子與齊文化》一書，《管子學刊》編輯部編，北京經濟學院出版，1990 年 11 月，頁 88~96。

<sup>6</sup> 陳鼓應著《管子四篇詮釋》，臺北：三民書局，2003 年，頁 34。

管子持禮法一元論的立場，禮法皆是治國安民的人為機制，上因乎天道天理，下順乎人的情性欲求。〈心術上〉篇云：

禮者，因人之情，緣義之理，而為之節文者也。故禮者謂有理也。理也者，明分以諭義之意也。故禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者也。法者所以同出。不得不然者也。

管子的禮法一元說，將天道、人性與事物三者予以有機的聯繫。他把情、理、法三者相互結合，以超越的天道為普遍依據，因應人性生活的內在及外在需求，針對經驗世界的事物予以調和而制宜，具體化出成文的禮法之治。其中「禮」出於人性內在實質的情義，情義源於道所賦予的人之自然本性與道德本性。這是齊、魯文化交流下的儒道兼綜文化，同時，齊文化講求事功追求富國強兵的傳統精神有其務實的明法重刑之面向，亦即「援法入道」的道法兼綜。因此，除了陳鼓應將《管子四篇》界定為稷下道家的學派屬性外，另有胡家聰先生針對《管子》兼融明法重刑與宗法道德禮教之複合思想，稱之為「齊法家」<sup>7</sup>。

《管子》思想內容多樣而豐富，就先秦儒、墨、道、法四大顯學而言，實已涵融了儒道法三家。由於道家形上思想的滲入，因此，管子的「法」是有其超越的、深遠的形上依據。〈心術上〉吸收了《老子》道與德賦予萬物生生不息的原動力，所謂「虛無無形謂之道，化育萬物謂之德」、「徧流萬物」、「物得以生生」。不儘如此，〈心術上〉篇也論述了「道」與「德」的本體學內在理論，所謂：

德者，道之舍，物得以生生，知得以職道之精（張文虎云：「職」、「識」古通假字，「知」字似衍），故德者得也。得也者，其謂所以然也（丁士涵云：「其謂」當作「謂其」，「以」與「已」同）。以無為之謂道（俞樾云：「以」，衍字），舍之謂德。故道之與德無間，故言之者不別也。間之理者（郭沫若云：「間」上脫「人」字），謂其所以舍也。

無形無象，不可捉摸的形上道體，遍在萬物之中而永恆不變，萬物秉受道而得以生生之存在處，亦係道所駐住處，稱為「德」。換言之，「德」是存有者由道所稟得的本質，亦即存有著形上的所以然之理。「道」與「德」同質異層，前者是存有

<sup>7</sup> 見胡家聰《管子新探》，北京，中國社會科學出版社，1995年版。

的自身，後者為宇宙生成論脈絡下的事物之本質。因此，道運行於萬物之中，因循萬物的本性也是因循道所賦予萬物的性律。「德」具有人對「道」體認的切入處意義。

法既針對人情與事理來設計，有其經驗內容面，然而「法」的統整性則應立基於「道」所賦予萬物的森然秩序及萬物相互間運行的共同規律中。因此，管子書中常「道」、「法」並舉，〈法法〉篇云：「憲律制度必法道」。〈君臣上〉篇謂：「此道法之所從來，是治本也」。值得注意者，〈心術上〉篇提出近乎《黃帝四經》首篇〈經法·道法〉第一句「道生法」的論述。〈心術上〉篇云：「君臣、父子、人間之事，謂之義。登降揖讓、貴賤有等、親疏之體，謂之禮。簡物小末一道，殺僂禁誅，謂之法。」、「故事督乎法，法出乎權，權出乎道。」於是，「道」、「德」、「禮」、「事」構成了層層涵攝的相因關係，「道」為第一因，也是層層涵攝之整體存在界的終極原理。因此，「道」是「法」據以成立的最高依據，是「法」所以享有普遍性、公正性、恆常性的根本原因。

李增先生指出：「春秋管子時代尚未有道論，而管子後學之道論在戰國即有之。另外所謂〈心術〉上下、〈內業〉、〈白心〉四篇有很豐富的道論。……這些或是戰國稷下學派所作。」<sup>8</sup>「道」化生萬物，四篇中的〈內業〉篇從宇宙發生論表述了人的生成來自天地之精氣與形氣的和合。所謂：「凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以爲人。」且指出天、地、人的正常之道在於「天主正，地主平，人主安靜。」其中「人主安靜」的原因在於人當以處靜專一的心境修養來超越地靜觀「道」體之本真實相。這裏涉及到〈四篇〉論及的宇宙精氣與人之復性的理論。

〈內業〉篇說：「精也者，氣之精者也。氣，道乃生，生乃思，思乃知。」又云：「靈氣在心，一來一逝。其細無內，其大無外，……心能執靜，道將自定。」氣由道生，氣之精純靈秀者能思能知，亦即對「道」能起體證之知的作用。因此，人若能以虛明之心境執守靜定，存養涵蓄，則精氣可留存心中。精氣「其細無內，其大無外」無所不在地瀰漫在宇宙中。「一來一逝」指精氣有運行流動的動態作用。

<sup>8</sup> 見李增《先秦法家哲學思想》，台北國立編譯館，2001年初版，頁34。

陳鼓應先生認為精氣、道與靈氣是同義字，〈內業〉所言之「鬼神」乃精氣之流動<sup>9</sup>。這一說法有助於我們對道、精氣、靈氣三者間的同質性、可貫通性及相互往來性的理解。〈內業〉認為能把萬有本源的精氣常駐在心中者乃是聖人，所謂：「凡物之精，此則為生，下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人。」「聖人」當指人中最精粹者，也就是精英之最。

聖人是藏精氣於身心中而能玄通道體者，一般人所以不如聖人而需待修成聖人的工夫實踐，四篇有一曲折的解釋。〈內業〉云：

形不正，德不來；中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義，  
則淫（隱）然而自至神明之極，照乎知萬物。中守不忒，不  
以物亂官，不以官亂心，是謂中得。

又〈心術上〉云：

虛其欲，神將入舍；掃除不潔，神乃留處。……潔其宮，開  
其門，去私毋言，神明若存。紛乎其若亂，靜之而自治。……  
是以君子不休乎好，不迫乎惡，恬愉無為，去智與故。

世俗之人的官能惑於外物的種種慾望，撩動了原是平靜的心境，以致心神外馳逐物。當人的內心執著太多且太深的慾念時，不但心神浮燥不寧，且心術不正的不擇手段，導致莊子所說的嗜欲深者天機淺。若是，人處在身心被情欲攪動不寧之狀況，失去純潔與天真，則「德不來」而形成與「道」的中斷關係狀態，人與道的往來互通之作用受阻，造成人與道的疏離及自身的異化困境，何能依道立法呢？蓋心所制者「竅」，即是耳目等感官知覺與欲望。〈內業〉篇云：「凡心之刑（形也），自充自盈、自生自成，其所以失之必以憂、樂、喜、怒、欲、利，能去憂、樂、喜、怒、欲、利，心乃反濟，彼此之情，利安以寧，勿煩勿亂，和乃自成。」人能否安頓憂、樂、喜、怒、欲、利，將心返復其精靈能思，通道明理而不被情緒慾念所矇蔽而喪失其悟道之靈明，關鍵在人能否發揮形上本心之自主性，端視人能否淨化心靈的治心工夫，〈內業〉有一套縝密的心論，謂：「我心治，官乃治；我心安，官乃安。治之者，心也；安之者，心也。心以藏心，心之中又有心焉。」

<sup>9</sup> 同註 3，頁 50。

「心以藏心」前一「心」字指待治的官能之心。後一「心」字指形上的超越本心（悟道之心，可謂道心）。〈內業〉篇中有兩段精闢的論述可資說明治心之方針和修證成悟道之心的原理。所謂：

蔽除其舍（精氣駐留所），精將自來，精想思之，寧念治之。  
嚴容畏敬，精將至定，得之而勿捨，耳目不淫，心無他圖，  
正心在中，萬物得度。

精存自生，其外安榮，內藏以為泉原，浩然和平以為氣淵，  
淵之不涸，四體乃固，泉之不竭，九竅遂通，乃能窮天地，  
被四海，中無惑意，外無邪蓄，心全於中，形全於外。……  
謂之聖人。

人若能在治心時清除心舍，則乾淨純潔的精氣自生，如活水源頭般地深深不息。心在雜念盡除後，「道……率乎乃在於心」（〈內業〉）綜觀此四篇，〈心術上〉以心之在身體猶如君主之於國家，來論述心與其他知覺官能間的關係與地位。〈內業〉與〈心術〉下聚焦於內心的修養，專注於修心養形，聚精氣以開顯道為主旨。「白心」意在潔白其心，以及聖人於此際契應道德來修身和治國。〈內業〉對心形兼修、形德交養至精純境界的聖人之人格氣象，有著生動的描述：「大心而敢，寬氣而廣，獨樂其身，意行似天。」同時，值得注意者，〈內業〉且在虛靜專一的治心原則下，吸納了儒家詩教、禮教和樂教的學說內容，所謂：「凡人之生也，必以平正；所以失之，必以喜怒憂患。是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜；內靜外敬，能反（返）其性，性將大定。」

### 三、《黃帝四經》的天道論

一九七二年末，湖南長沙馬王堆三號漢墓古籍的出土，見隸篆雙體《老子》甲、乙本，並在其前後附抄古文佚書，學者們認為是黃老合卷。在乙本隸體《老子》文前的四部分附抄卷，依篇名所見依序是《經法》、《十大經》、《稱》、《道原》。大陸學者唐蘭認為〈經法〉等四篇，思想有一致性，宜為一書，即《漢志》所列



《黃帝四經》<sup>10</sup>。在戰國中、後期乃有益流行的黃帝傳說，出現「百家言皇帝」<sup>11</sup>之現象，諸子百家爭鳴了一段時間後，彼此橫向交流而有相互吸收的合流趨勢，在取人之長補己之短、改造舊思想建立新理論的學術潮流下，《莊子·天下篇》反映了當時天下採取以道家為主，兼採儒、墨、名、法、的思想傾向。如此，則戰國時期以道家為主軸的思想家出入各家，兼採並收，而有博雜的傾向，乃成爲黃老道家了。

「道」字意指宇宙與人生的最高原理及活動規律，在哲學上爲表述存在與活動之本體的範疇。「道」字見於《黃帝四經》者約八十六次數。《黃帝四經》言天道之最具哲學意涵者有〈道原〉一篇，論「道」之體用，就天道推明人道中之治道者，首推〈經法〉篇所云：「道生法」。〈道原〉開宗明義地表述「道」之情狀爲「恆先之初，迴同大（太）虛。虛同爲一，恆一而止。濕濕夢夢，未有明晦。神微周盈，精靜不熙」魏啓鵬說：「帛書整理小組 1974 年線裝大字本，1980 年布面精裝本皆作『无』，帛書『無』字多作『无』，與『先』字字形近而易混淆。今據李學勤先生《帛書〈道原〉研究》所釋，應以『先』爲是。」<sup>12</sup>若作「恆無之初」指「道」對所化生的萬物享有先在性，這是就「道」的始源狀態之描述。「大」與「太」通，「太」字在《說文》與「泰」爲同一字。《周易·序卦傳》云：「泰者，通也。」「迴同太虛」意指「道」的原始狀態係一處在通達遍在，可資運化不已的「虛」之通達狀態。下文云：「虛同爲一，恆一而止」，據《老子》三十九章有言：「萬物得一以生，侯王得一以爲天下正」，「一」係本根或終極性的統攝者，含統一性之義，爲「道」的稱號或別名。下文「濕濕夢夢，未有名晦，神微周盈，精靜不熙。」文句涵意指由道所化生的萬物，因「道」的運行而有所作用時，可折射出道的作用力，明顯而宏大。換言之，「道」內在天地萬物中，其發用可充滿至極限，在幽微冥冥中無所無時不發其運作力。「濕濕夢夢，未有明晦」乃藉深邃情狀描述道在渾沌的狀態中以無限的運行力不分明晦，不息無間地運行萬物的生

<sup>10</sup> 見所註〈黃帝四經初探〉一文，北京《文物》1973年10期，頁48。

<sup>11</sup> 見《史記·五帝本紀》。

<sup>12</sup> 見魏啓鵬《帛書〈道原〉注釋》一文，收入其《楚簡《老子》東釋，附錄一》，台北：萬卷樓，1999。

化，所謂『神微周盈』指高深莫測，妙運深微的周全貌。「精靜不熙」之「不熙」指道之運行恆處在渾沌不顯的狀態。「一」表徵著「道」的渾全混沌性。萬物由道所化生，則「一」亦表徵萬物共根共源的同性和本根性，則整全渾一的「道」與所化生之萬物有何內在關係呢？〈道原〉說：

故未有以，萬物莫以。故無有刑（形），大迥（同）無名。天弗能覆，地弗能載。小以成小，大以成大，盈四海之內，又包其外。在陰不腐，在陽不焦。一度不變，能適蚊虻。鳥得而飛，魚得而游，獸得而走；萬物得之以生，百事得之以成。人皆以之，莫知其名。人皆用之，莫見其形。

渾沌未分狀態的「道」，神秘而盈於萬物，精微而不顯明，故未能以定限的概念之知來界說其確切的內涵特徵。文中從「天弗能覆，地弗能載」之普在性、整體性的「道」徵陳述到「一度不變，能適蚊虻」的個性體亦即個物的生命情狀。渾全且遍在的「道」不是天地所能限制的，「道」成就一切大小的對待者，充斥寰宇。陰陽是萬物形構的素材及促成萬物變化的內在力量，「陰陽」一詞在《皇帝內經》書中出現四十七次。「道」運行於陰陽之間，卻不會因陰陽的對反性而產生質變。<sup>13</sup>「一」兼涵「道」對萬物發揮有機的統整協調功能，使萬物相輔相成，並育而不害，且能輔助個物各得其所、各遂其生，所謂「鳥得而飛，魚得而游，獸得而走，萬物得之以生，百事得之以成。」《道原》第二段文字如下：

一者其號也，虛其舍也，無為其素也，和其用也。是故上道高而不可察也，深而不可測也。顯明弗能為名，廣大弗能為形。獨立不偶，萬物莫之能令。天地陰陽，[四時]日月，星辰雲氣，規（蚊）行（虻）重動，（指動物之類）戴根之徒，皆取生，道弗為益少；皆反焉，道弗為益多。堅強而不損（匱），柔弱而不可化。精微之所不能至，稽極之所不能過。

觀此段全文，從「一者其號也」到「精微之所不能至，稽極之所不能過」一段文

<sup>13</sup> 楊超說：「陰陽二器是對抗的。相反相成的，有一定次序的，他們代表兩種及巨大的自然力。陰陽的對抗性主要是在於陰氣之性沈滯，陽氣之性超越，這種對抗性又導引出它們之間的相反相成與互相流轉。」見其所著〈先秦陰陽五行說〉一文，收入於《中國古代哲學論叢》，1957。

脈，係以道的始原狀態與道的整全性及與所化生的個體之互聯關係交叉地解說道自身的體性及其發用運行時與個物的互動關係。例如：從「上道高而不可察」到「萬物莫之能令」係一機體的整全性觀點；由「天地陰陽」到「稽極之所不能過」，則又轉至道與物相互關係的論述。「一者其號」意指統攝萬物之至極本體，亦即道，是「獨立不偶」的絕對者、至上者，「恆一」指「道」是形上實在有其永恆不變性及至精至一的純粹性，「虛」兼表徵著道的居所及狀相。「無為」是道發用的方式，「和」是「道」作用的統合性特徵。

#### 四、《管子》與《黃帝四經》天道論之比較

兩書皆採取本天道行治道的理論模式，且所認識及效法的天道，是指具體可觀察、抽繹、符應的天地四時之自然規律。兩書皆兼容道與法，以道為體以法為治世之用。他們對形上的「道」之理解與效法，注重將自然界之四時、四方與政治上的文武、生殺予以結合，兩者同重視依四時運行，萬物的變化所蘊含的自然法，類比推論及製定治道所必須建構和因循的刑（形）名之治。刑名之治表徵了天地秩序與人間規範是相符應的，落實了《老子》法自然之道的無為政治。其不同處有數點，首先《管子》雖然對宇宙的時空條件、萬物生存的場域有著高度的興趣，且透過「水」、「地」、「精」、「氣」等概念試圖探求萬物所生成之本原，然而，這些概念相互間的關係及互動的功能為何？仍是語焉未詳的，其論述的傾向是本體論較弱，宇宙生成論的傾向較濃，卻未構作出一套較成熟而有理論規範的學說系統來。儘管如此，《管子》的精氣說、貫通天人、感通萬物，對以後的《呂氏春秋》及《淮南子》而言，具有重要的啟發性思想資源，此外，在人與道的互動中，《管子》突出了心靈淨化的修養工夫與精氣的往來、留駐及產生靈氣的神明作用，是《黃帝四經》所不及之處。

《黃帝四經》雖不具五行思想，却較《管子》有豐富的陰陽思想。該書關注於「道原」及「道用」的相互關係之探索和理解，衍生出「道」、「一」、「神明」、「陰陽」與「氣」等一系列核心概念範疇，將老子的道傾向創生實體的詮釋路數，構作出較《管子》有系統性的宇宙生成理論之雛形。值得注意者，在《黃帝四經》中「氣」概念尚未充分而深刻的發展，這點不及《管子》。同時，「陰陽」亦尚未

與「氣」結合成複合概念，但是已提出「地氣」、「夜氣」說，已將「氣」概念發展至與萬物之化生息息相關了。《經法·名理》：「道者，神明之原也。」一命題雖未將「神明」在人心中如何修持及發揮悟「道」作用的涵義開展出來，却與《管子》中人與道的中介環節有相呼應的類同性。《黃帝四經》所提及的「一」有貫通道物為渾然一體義，以及縱貫的通暢了「道」與「萬物」的緊密關係，這是《管子》所欠缺處，也是吾人得以更進一步理解萬物化生之理及宇宙生成之源的關鍵性概念所在。同時，「天道」一詞在《黃帝四經》書中的使用較《管子》為普遍。

## 五、《周易·繫辭傳》的天道論

《周易》一書的內容結構分為〈經〉與〈傳〉兩部分，〈經〉指六十四卦象、卦辭爻辭及卦名，又稱原經，是文本。〈經〉的成書雖自古以來有許多不同的說法，當代學者多傾向成於西周初期的見解，例如：台灣的屈萬里、大陸的朱伯崑持此論。<sup>14</sup>至於《易傳》的成書，雖也眾說紛紜，不過當代學者多已有共識，應非出於一人一世一地之作，形成的年代在戰國時期（B.C.403~B.C.221），例如，台灣的屈萬里認為〈彖傳〉、〈象傳〉在《易傳》中成書較早，屬於戰國時代作品，〈繫辭〉、〈文言〉、〈說卦〉、〈序卦〉和〈雜卦〉則屬戰國後期至漢初之作。<sup>15</sup>大陸學者高亨持類似見解，他說：

關於《易傳》之作者與時代問題，我以為有兩點可以論定：（一）《易傳》中成書較早，屬戰國時代作品；（二）《易傳》七種不出於一人之手。〈象傳〉作於戰國時代則無可疑。〈繫辭〉亦當作於戰國時代。〈說卦〉、〈序卦〉、〈雜卦〉三篇，疑亦作於戰國時代，但未得確證。<sup>16</sup>

朱伯崑對《易傳》的形成年代亦認為是戰國後期，且認為〈彖〉較早，〈象〉較後，〈繫辭傳〉則出於兩者之後，且提出細論，他說：

<sup>14</sup> 請參閱屈萬里〈先秦文史資料考辨〉，台北：聯經出版社，1983年，頁313，以及朱伯崑《易學哲學史》修訂本第一卷，台北：藍燈出版社，1991年，頁9。

<sup>15</sup> 同上註，頁314。

<sup>16</sup> 高亨：《周易大傳今注》，山東：齊魯書社，1979年，頁5~7。

〈繫辭〉中的概念、命題、術語，反映了戰國中期以後哲學和學術思想發展的情況，不會早於莊子，商鞅和《管子·內業》。總之，就對筮法體例的解釋說，就範疇、概念、命題發展的歷史看，〈繫辭〉的上限當在〈象〉文和《莊子·大宗師》之後，乃戰國後期陸續形成的著述，其下限可斷於戰國末年。<sup>17</sup>

若〈繫辭傳〉的編纂處於戰國中期至晚期之間，則時逢北方齊國稷下學派的盛行期，南方楚國為中心的黃老思想也是風起雲湧之際。觀〈繫辭傳〉思想內容除了儒家德治王道的勤正愛民思想外，也表現出貫穿在戰國北派、南派黃老之學的推天道以明人事的思維方式。該作品一方面表現了北方以齊國為中心，稷下黃老學派重陰陽剛柔而尚陽，儒家進德修業的禮教、認識時機變化的重要性，肯定人在社會生活上追求富有、財產及地位的價值。另一方面也吸收了南方楚國為中心的黃老思想之天道與法治的刑名法術、求富國兵強的理論取向。此外，由〈繫辭下傳〉第二章多方面陳述尚象製器觀之，也兼採墨家實用的百工技藝之學。〈繫辭傳〉雖未明確點名諸子百家予以評論粹納，但是為了為天下人興利除害，經世以安民，其融攝諸子重鑄新說予以超越的整合行徑是不言而喻的，〈繫辭下傳〉第五章所謂：「天下同歸而殊塗，一致而百慮」已表明該作品開放的學術胸襟，只要能淑世濟民，不吝出入各家，截長補短，集思廣益，利天下而取用之的態度。可以說〈繫辭傳〉及《管子》皆採學問為濟世之本的著眼點來整合諸子，重鑄經世利民之學。

〈繫辭傳〉是以宏觀的視域對《易》之經文或文本作全盤考察後的通論性作品。就哲學觀點而言，〈繫辭傳〉提出了多樣性的哲學核心問題。例如：天地如何生成？天地如何生物成物，天地運行的規律為何？人與天的相互關何在？人如何本天道觀省萬物及自身，從而確立人的生命意義和價值，綜觀〈繫辭傳〉論述最多的問題，以筮策占卦或筮占最多，其次是易之為書，易道的形上原理，再次是「聖人」、「乾坤」、「天地」、「君子」。總括而言，〈繫辭傳〉的主題是天道的生成化育原理，人道中進德修業的君子之道及崇德廣業以人文化成世界的聖人之道。同時，天道與人道不是相孤立隔絕的，天道與人道相依互動，在天人有機的整體性中，人是推天道以明人道的。〈繫辭傳〉的天道觀係以天地、乾坤、陰陽的對偶

---

<sup>17</sup> 出處見註 14，頁 59。

性為架構，論述天道的運行原理及萬物的生成變化。〈繫辭上傳·第十二章〉云：「乾坤其易之緼邪，乾坤成列而易立乎其中矣……是故形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民謂之事業。」漢代虞翻以「藏」釋「緼」，南宋朱熹著《周易本義》謂：「緼，所包蓄者，猶衣之着也。易之所有，陰陽而已。凡陽皆乾，凡陰皆坤，畫卦定位，則二者成列，而易之體立矣。乾坤毀，謂卦畫不立；乾坤息，謂變化不行。」在〈繫辭〉中，「易」有三層涵義，就客觀世界而言，「易」兼指生物成物的本體和功能作用，亦即生成變化，川流不息的現象和其所以然的本體。第三層涵意，指作易者由變易的現象返識其超越的所以然之體性，卦爻象位的符號架構係模擬現象的變易資以論述其所以然的對偶性原理，亦即就變易之象來示喻顯於象上的所以然之內在原理。簡言之，「易」的三層涵義兼指作易者以模擬性的（1）《易》書卦爻象位為架構，演示（2）現象之變易，（3）深層解說變易所以然的形上原理。〈繫辭下傳〉第六章謂：「乾坤，其易之門邪？乾，陽物也；坤，陰物也，陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德」陽物、陰物指其為構成形器世界，亦即形而下的具體存在者之宇宙元素。乾坤則為陽物陰物的所以然之理，亦即形上之道，陰陽裁成萬物的造化稱為「變」，陰陽的互動推移稱為「通」，剛柔是指陽動陰靜的作用態在相對比下的作用特徵。朱子《周易本義》將「天地之撰」的「撰」注釋為「撰，猶事也」，六十四卦三百八十四爻藉陰陽在六爻為上的往來流動為模擬之資具，表述天地變化之道和宇宙人生的各種事理，至於陰陽之所以能合德乃因作《易》者考察自然界運行的現象是「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。」（〈繫辭下傳〉第五章），究名其法則在於「剛柔相推而生變化，變化者，進退之象也」。（〈繫辭上傳〉第二章），「剛柔相推，而生變化」。若以剛柔相推所產生的事物進退之動態改變來產生「變化」的概念，則〈繫辭傳〉所使用的語法中，不只進退是變化，其他如：屈與伸、往與來、寒與暑、剛與柔、上與下、吉與凶、貴與賤之間的迭運更替皆屬「變化」的範疇。

至論「變化」所以產生的原因，則於〈繫辭上傳·第五章〉得見一至為核心性的重要命題：「一陰一陽之謂道」「道」指天道運行的法則或客觀規律。此一動態的歷程和規律係由「一陰一陽」的動態結構所顯發出來的作用法則。「一」指陰

陽在「道」的統合性運作原理之調劑下，產生共時性及歷時性的互動，亦即陰與陽是同時性的，一相互作用的歷程，彼此相涵相互依存，互動推移。「道」是統攝協調陰陽的統一體，陰陽係構成「道」的對偶性、不可分割性的範疇。〈繫辭上傳·第六章〉所謂：「夫乾，其靜也專，其動也直。是以大生焉；夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉」〈繫辭下傳·第十二章〉云：「夫乾，天下之至健也，德行恆易以知險；夫坤，天下之至順，德行恆簡以知阻。」意謂一陰一陽之道或乾坤生成之理無所不在，以遠近釋乾坤，乾之剛健不已無遠弗屆，坤之含柔承順，虛靜而守正不阿。李道平《周易集解纂疏》謂：「邇謂坤，坤至靜而德方，故正也。」又納蘭成德《大易集解粹言》引漢上朱氏說：「以言乎邇者，不變者也，靜而守正，一天下之動者也。」坤卦之德通解於《老子》十六章：「致虛極，守靜篤」「靜篤」意指靜而正。乾之至健所以能無遠弗屆的大生繁然萬物，在其「恆易以知險」的德能，亦即以剛健中正之德履險如夷，坤之所以容物廣生，在其以柔順中正之德「恆簡以知阻」，亦即以簡易的虛靜守正之德消解所遇之阻塞，朱子《周易本義》云：「至健則所行無難，故易；至順則所行不繁，故簡」因此，一陰一陽之道的原理涵蓋天地之大，變化通達如四時之運行，陰陽的調和得宜，由日月的代明，易簡的利萬物之生成一如天地有好生之大德，〈繫辭上傳·第六章〉所謂：「廣大配天地，變通配四時，陰陽之義日月，易簡之善配至德。」一陰一陽的易道，在〈繫辭傳〉中有不同的表詮方式，諸如上傳第二章「剛柔相推而生變化。……變化者，進退之象也。」、十一章「一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。」、十二章：「變而通之以盡利」，下傳第一章：「剛柔相推，變在其中矣」、「剛柔者立本者也；變通者，趣（趨）時者也。」、五章：「日月相推而明生焉。」、「寒暑相推而歲成焉。」、「屈信相感而利生焉。」、八章：「上下無常，剛柔相易」等。

## 六、《管子》與《周易·繫辭傳》天道論之比較

兩書皆採取本天道行治道的理論模式，且所認識及效法的天道，是指具體可觀察、抽繹、符應的天地四時之自然規律。其不同處有數點，首先《管子》雖然對宇宙的時空條件、萬物生存的場域有著高度的興趣，且透過「水」、「地」、「精」、「氣」等概念試圖探求萬物所生成之本原，然而，這些概念相互間的關係及互動的功能為何？仍是語焉未詳的，其論述的傾向是本體論較弱，宇宙生成論的傾向

較濃，卻未構作出一套較成熟而有理論規範的學說系統來。儘管如此，《管子》的精氣說、貫通天人、感通萬物，對以後的《呂氏春秋》及《淮南子》而言，具有重要的啓發性思想資源，此外，在人與道的互動中，《管子》突出了心靈淨化的修養工夫與精氣的往來、留駐及產生靈氣的神明作用，是〈繫辭傳〉所不及之處。

綜觀《管子》全書所論的「氣」，大致可分為充塞於天地間，可資以生成自然萬象的氣，以及存養於人身的身心之氣。「氣」在天道論中有二項重要的論點：其一是「氣」在宇宙發生論中，居宇宙生成之元素，位居於道生萬物層次的「氣」；其二是人藉著精氣的修存可與「道」相貫通，認識天道。就前一意義而言，「氣」可理解為四時寒暑、雲煙的自然之氣，存在天地之間。「道」係一自然法則，「氣」循「道」之運行準則而進行規律性的四季循環，依時序而變化成不同時節的「氣」，如〈幼官〉篇所謂春季有「燥氣」、夏季有「陽氣」、秋季有「溼氣」、冬季有「陰氣」。「道」是萬物形上的本根，是第一序的實有，「氣」為第二序的實有，次於「道」而不等同於「道」。就人而言，〈內業〉把「氣」用來解釋身心之互動關係，如「四體既正，血氣既靜，一意搏心，耳目不淫，雖遠若近，思索生知，慢易生憂，暴傲生怨，憂鬱生疾，疾困乃死。」血氣之靜和燥動可影響到「心」能思能知，或心理上的憂怨而生心理上的疾病，甚至因憂鬱而死。〈內業〉篇也透過人身上的「氣」之性質和狀態來解釋人際互動時的心理變化，所謂「善氣迎人，親於弟兄。惡氣迎人，害於戎兵。」〈繫辭傳〉雖側重了天道生成化育的原理，在〈繫辭上傳〉第四章中提及「精氣為物」的「精氣」及其與「知鬼神之情狀」有關聯，且未闡明其涵義。《管子》將《老子》形而上的「道」具象化為「精氣」，一種不斷運行變化的精微之宇宙元素，形構出天地萬物及人類的存在，且賦予人內在的生命活力和虛明靈覺的智慧。李存山詮釋說：「精氣是細微（不是指一般的細微，而是其細無內、至精無形）、純粹、神妙之氣，並且，它進入人的身體可以轉化為人的精神。」<sup>18</sup>顯然，《管子》的「精氣」概念較〈繫辭傳〉重要。對《管子》而言，精氣在天地間的流形造化謂之為「鬼神」，精氣雖然未必等於生命與精神，卻是生命、精神、思維等天地間一切現象的總源。<sup>19</sup>若人能積蓄「精氣」在「精舍」，則人能「搏氣

<sup>18</sup> 李存山著《中國氣論探源與發微》，中國社會科學出版社，1990年，頁160。

<sup>19</sup> 見陳麗桂〈先秦儒道的氣論與黃老之學〉，臺北，《哲學與文化》月刊，2006年，33卷8期，頁12。



如神」(〈內業〉)使精神專一，思考力有如得鬼神之助般地神妙。

〈繫辭傳〉則以天地、乾坤、陰陽的動態對比性為架構，不但論述了天道的運行原理及萬物生成變化的所以然之故，也指出了人道係依據推天道以明人事的。在天道的論述上，〈繫辭傳〉以一陰一陽為核心概念與《管子》以氣為核心，顯然有別。〈繫辭下傳〉第六章提及「乾，陽物也。坤，陰物也。陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。」可是未說明陰陽是否為「氣」。「氣」概念在〈繫辭傳上下〉並未形成一哲學概念，在天道觀上與《管子》有所不同。可是，從另一方面而言，〈繫辭上傳·第五章〉確立了「一陰一陽之謂道，繼之者，善也；成之者，性也。」天道性命相貫通的天人關係及形上的第一原理「一陰一陽之謂道」，其所論的「道」較《管子》更具歷程義及內在的動力性。《管子》書中尚未形成一套成熟的陰陽互動之宇宙生成論。值得注意者，兩方對宇宙萬物的實然性運動和變化，皆能客觀地探討其中的常規常律。其間最大的不同在於《管子》所表述的是一套客觀實有的天道論。〈繫辭傳〉則斷言：「一陰一陽之謂道，繼之者，善也；成之者，性也。」、「天地之大德曰生」反映出〈繫辭傳〉係以尊生、彰有、崇德廣業的生命價值意識為出發點，以生命的實現和永續為目的之價值取向的天道觀，這是較《管子》為突出的以價值為中心之天道觀。此外，〈繫辭傳〉對天人互動歷程的未來可能境遇和人事的吉凶，也藉筮策的數術進行天人之占，期能預測未來而採取因應的行動。〈繫辭上傳〉謂：「易有聖人之道四焉，…，以卜筮者尚其占。」易占顯示出人與超越界之神靈有相互聯繫及雙向溝通的可能性。因此，〈繫辭傳〉中的天道兼具了主宰天、意志天或神格天的涵義。天有福佑有德者及懲罰缺德者的神秘力量，《管子》則較不具此一色彩。

## 七、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》天道論之比較

在分述了《黃帝四經》與〈繫辭傳〉的天道論後，我們可以進行兩者之間有無內在聯繫的考察。今人胡家聰與陳鼓應先生雖已有這方面的研究成果<sup>20</sup>我們可以

<sup>20</sup> 胡家聰著〈《易傳·繫辭》思想與道家黃老之學相通〉一文收錄於陳鼓應主編《道家文化研究》第一輯，上海：上海古籍出版社，1992，頁157-174。陳鼓應著〈《易傳》與楚學齊學〉一文收錄於其所著《易傳與道家思想》，台北：台灣商務，1999，三刷，頁145-162。

在他們的既有研究成果之基礎上繼續前進。首先我們得考察《易傳》與楚學或楚文化之間有無學術上的承傳關係。太史公司馬遷於《史記》所述孔子傳《易》的流脈，雖今人有不同的正反面意見，然而也有值得我們注意處。在所述及的孔門傳易系統中，馯臂子弘、矯子庸疵兩人為楚人，光子乘羽、田子莊何皆為齊人，陳鼓應指出從田子莊何上溯五代到馯臂子弘，在時間上正是戰國中後期。而在地域上來看，傳《易》者幾乎全為楚齊兩地之人。<sup>21</sup>楚與齊在戰國時期分別代表南方及北方的黃老之學，再考察一九七三年湖南長沙馬王堆漢墓出土之帛書中有《易經》、《易傳》。其中《易傳》計有六篇，除與今通行本略同的〈繫辭〉外，尚有〈二三子問〉、〈易之義〉、〈繆和〉、〈昭力〉內容涉及《易》之問答的六篇。這些文獻不但指證了《易》學已傳至楚國，不但如此，由所附《易》之問答六篇觀之，已吸附了不少楚地的黃老思想色彩。茲對照兩文獻間的天道思想頗多對應相合處，首先觀《經法·六分》云：「王天下之道，有天焉，有地焉，又有人焉」平治天下當兼顧天時、地利與人和三要素的相配合。〈繫辭下傳·十章〉則謂：「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之，故六，六者非它也，三才之道也。」又見諸〈說卦傳〉亦有言：「立天之道曰陰曰陽，立人之道曰仁與義，立地之道曰剛與柔。」《易傳》所以兼言三才之道，乃有鑒於天道司生，地道司養育，人道則體察及配合天時地利而參贊化育以輔相天地之宜，促進萬物各盡其性共遂其生。從天地人的機體性協調合作，當洞悉及遵循剛柔相推，陰陽合德，一陰一陽之道的形上至理。

《繫辭下傳·第八章》說：「剛柔相易」、五章：「往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉」；二章：「易窮則變，變則通，通則久，是以自天佑之，吉無不利」的普遍性原理也見於《十大經·姓爭》：「夫天地之道，寒熱燥濕，不能並立，剛柔陰陽，固不兩行」意指天地間的自然律是剛與柔、陰與陽不能同時平行並存，而是相互推移，變化往來的，寒與熱、燥與濕不是靜態的並立，而是彼此間一往一來的。二文獻間對剛柔陰陽不兩行而是相互推移，往來無窮的思想有內在的契合處。〈繫辭傳〉的陰陽是天道思想的核心概念，反觀《黃帝四經》陰陽並舉者凡四十七見，例如《稱》：「凡論必以陰陽，明大義。天陽地陰……諸陽者法天，諸陰者法地」「上陽、下陰」、「信（伸）者陽，而屈者陰」、「天陽，地陰」、「男陽，

<sup>21</sup> 見陳鼓應〈《易傳》與楚學齊學〉一文，出處同上註前揭書，頁148。

女陰」與〈繫辭上傳·首章〉：「剛柔相摩」、「乾道成男，坤道成女」幾乎在思想上如出一轍。陰陽合德，妙運生生而莫測高深。〈繫辭傳〉對運行宇宙大化的動力因或生化者以「神明」一詞來表示知其然而不知其所以然的深微奧妙。〈繫辭下傳·六章〉云：「陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。」此一概念也出現在《經法·名理》所云：「道者，神明之原也。神明者，處於度之內而見於度之外者也。神明者，見知之稽。」依此文句涵義，「神明」亦兼指人的靈智或心靈的精神作用，此義見於〈繫辭上傳·第九章〉謂：「知變化之道者，其知神之所為乎？」蓋五章：「陰陽不測之謂神」變化之道雖神妙莫測，卻隱藏於萬物的變化之中，十一章云：「聖人以此齋戒，以神明其德夫。」意指聖人淨化心靈後，才能以真摯且充滿靈性的心通達於神明的奧理。最後，我們對比兩文獻對表述天道的語法頗多雷同之義處。《經法·六分》曰：「物曲成焉」，〈繫辭傳〉云：「曲成萬物」、《十大經·本伐》曰：「方形不留」，〈繫辭傳〉云：「旁行而不流」、《稱》曰：「彙論天地之紀」，〈繫辭傳〉云：「彌綸天地之道」可見繫辭作者不但熟讀《黃帝四經》且在義理與修辭上亦深受其影響。

## 八、《管子》書中的治道論

治道的範疇界定在人與人藉一套套架構形式所構作的社群團體及其活動，其主要對象可分為經濟社群、政治社群及整體的社會生活。《管子》在治道上立基於為政者「心」之能力的發展取向，對受治者人性需求和心理趨避法則之認識，以及針對長治久安的政治目標所擬的管理機制之設計。天道統攝一切存在與活動之規律，則治道當本於天道。為政者應認識天道和普遍化的人性才足以安治天下。《管子》吸收了《老子》書中虛靜心之修持法，亦是治道功能之所繫於權力主體處。〈內業〉所謂：「靈氣在心……以躁為害，心能執靜，道將自定。」陳鼓應詮釋說：「靈氣：指精氣在心，已生為智慧者。」<sup>22</sup>換言之，心在虛靜的工夫及狀態下能上達對天道的認識。同時《管子》也繼承了《老子》「無為而無不為」的政治道術，善妙用天道來順應其所深刻認識的人民之情性所向。在對官僚的領導統御上，《管子》將老子的「無為」既務實地理解成君當知人善任，充分利用百官之智力而導出君無為、臣有為，亦即君逸臣勞的運作法則。這是由人身之「心」與「九竅」之主

<sup>22</sup> 見註3，頁121~123。

從關係類比到「君」與臣僚的功能結構之關係上。君當設計出一套健全合理的職能分工機制，充分授權，課以責任和公平的獎懲制度。質言之，他以一套具理性化的法治來代替人治，這是將老學的「無爲」心境客觀化而創造一套刑名法治論。茲將《管子》的治道區分爲經濟、政治、社會三大項目來論述。

首先，宇宙論意義的「氣」獨立於人的意識而客觀存在於大自然界中。就大自然四時變化的氣而言，其感覺性質是一般人所能感受到的冷、暖、溼、熱。這是季節轉換歷程中氣候義的自然性質之氣，與農業經濟中農作物蕃養生息有著密切的利害關係。因此，農業上所需求的客觀化之自然法則，促進了古代天文學、氣象學、農藝學的知識發展。這類對大自然理解的知識叢提升轉化出氣化的宇宙觀，成爲哲學性的萬物生成論之基礎。因此，農作物的生成法則與寒暑的往來，四時時令的變化規律產生了對應符合之關係。於是，農業經濟活動的規律奠基於對相關的大自然運行規律之精確認知和周密的配合行動，亦即在天時、地利及人之農作上應配合得和諧一致。換言之，在農業經濟上，欲國泰民安，就得五穀豐收，欲五穀豐收，就得農耕時風調雨順，其條件又取於爲政者是否具備精密且周全的天文、曆法及農業方面的客觀知識，衡之於《管子》書，已有細緻的論述。所謂：

春者，陽氣始上，故萬物生，夏者，陽氣畢上，故萬物長。  
秋者，陰氣始下，故萬物收。冬者，陰氣畢下，故萬物藏；  
故春夏生長，秋冬收藏，四時之節。（〈形勢解〉）

又云

農事且作，請以什伍農夫賦耜鐵，此之謂春之秋。……五穀之所會，此之謂秋之秋。（〈輕重乙〉）

農作物生命歷程所依循的規律是隨從節氣變化的自然律則的，因此，爲政者在治理國家社稷時，應認識和遵循節氣運行的自然規律來頒佈政令。人爲法以自然法爲準據，因此，爲政者在農業政策上不但不能違背農時，且應理性地順應農時，因時令循天道的自然法則而完成天生人成的農業經濟目標。〈幼官〉篇詳實地陳述了爲政者在施政時，應依循時節之氣候的變化規律來頒定人民所應遵行的公共政

策及社會規範。

《管子》上承《易》之八卦、《書》之五行、《春秋左氏》之陰陽說，歸納為一元論，傾向於「歷時性」之發展，其「共時性」之呈現色彩較弱。地——水——氣——精氣——理——道，層層相因，始於具體之「土」(地)，終於抽象之「道」，天道在循環不已的歷程中，隱具循行不已的天地度數。〈心術上〉：「虛無無形之謂道，化育萬物之謂德。」、「道在天地間，其大無外，其小無內，故曰：『不遠而難極也。』」著眼於自然界所呈現的「天之道」與「地之道」。〈形勢解〉：「天之道，滿而不溢，盛而不衰，明主法象天道，故貴而不驕，富而不奢」、〈白心〉：「日極則仄，月滿則虧；極之徒仄，滿之徒虧，巨之徒滅。孰能已無已乎？效夫天地之紀。」學者研究「天之道」的目的，正是要君主「法象天道」、「效天地之紀」以施政而造福人民。

《管子》書中出現「宙合」一詞在宇宙論上指空間最大形式，是所有細微空間的集合，將聖人道的討論擴及無限之宇宙、時空的思路，是戰國中期之後，黃老道家之一大特色。齊楚道家承莊子把人放在無窮性的宇宙，在大化之流的時空中來思考人類的處境，其思想視野更形開闊，具有共通的時代特色。〈宙合〉云：「宙合之意，上通於天之上，下泉於地之下，外出於四海之外，合絡天地以爲一裹。…是大之無外，小之無內……聖人之道，貴富以當。奚爲當？本乎無妄之治，運乎無方之事，應變不失之謂當。」《管子》論述「天地」時多著重在生育萬物、覆載萬物的功能，〈形勢解〉：「天生四時，地生萬材，以養萬物，而無取焉」，「天地」是覆載萬物的最大場域，也是人們對自身生存環境之概括。又云：「天覆萬物，制寒暑，行日月，次星辰，天之常也，治之以理，終而復始。」天道有其自身客觀的理序和運行的規律。〈版法解〉說：「法者，法天地之位，象四時之行，以治天下。…天地之位，有前有後，有左有右，聖人法之，以建經紀。春生於左，秋殺於右，夏長於前，冬藏於後。生長之事，文也；收藏之事，武也。」《管子》本天道行治道，因此，務求修養大清明之精神，期能將自然界之四時、四方與人事界之文武、生殺加以結合，由於對「道用」的強調，對治道的需求，〈輕重己〉曰：「清神生心，心生規，規生矩，矩生方，方生正，正生曆，曆生四時，四時生萬物，聖人因而理之，道遍矣。」表述天道運行之客觀規律的曆法係四時之運行，

萬物之變化所歸納而成的，其所理出的「規矩」與「方正」也就是作者所強調的「天地秩序」之象徵，對秩序之認識歸源於聖人之心神唯有靜心體察萬物，方能得知自然秩序。同時，也確立了人間理法的合理性與權威性。此外，《管子》在宇宙生成論上特別重視了「水」元素，〈水地〉：「水者，地之血氣，如筋脈之通流者也。」水與精氣同時是人類生成之根源，也即人類生成之最早型態，水不僅生成了事物的外在型態，更決定了事物的內在精神或德性。蓋水是人與其化一切生物所不可或缺的必要成素，〈水地〉：「水者何也？萬物之本原也，諸生之宗室也，美、惡、賢、不肖、愚、俊之所產生也。」

第二，在政治社群生活上，《管子》主張為政者在治道上以依據天道製定刑名法制系統來導引人民因循天道，兌現老學中的無為而治。〈心術上〉扼要地指出：「無為之道，因也。因也者，無益無損也。以其形，因為之名，此因之術也。」在刑名制度之建構上，為政者只依據客觀對象的自然可徵實之特徵，按具體的形狀等來約定俗成一共同使用的名稱。要言之，刑名之治是立基於名實對應符合的認識論上，依「形」定「名」，針對對象物的實然特徵，做主觀上的損改增益。《管子》論述了知識理性的心靈，有能力「因」循著感官對外界所傳達而來的訊息，如實地對應，而約定俗成地予以命「名」。〈心術上〉說：「以形務名，……執其名，務其應。所以成之，應之道也。」以客觀的刑名制度來確立所資因循的成文法、經驗法、實證法來實踐無為之治。質言之，以刑（形）務名所建構的刑名法就是體現天道的治道，也即是因循術。「心」在治道上的作用，在建立名實符應的機制上「因」與「應」，這是《管子》在本天道行治道的無為之治。〈心術上〉所謂：「無為之道，因也。」、「因也者，舍己而以物為法者也。」、〈法法〉云：「憲律制度必法道」、〈宙合〉扼要地說：「因以盡天地之道」。

《管子》重視君臣關係，主張君尊臣卑，〈霸言〉所謂：「主尊臣卑，上威下敬，令行人服，理之至也。」君對臣握有發號施令的權柄，〈法法〉言：「令者，人主之大寶也。」君所發的號令有至高的權威，亦即君掌嚴罰臣僚的權威，使臣僚知所畏懼，才能對君所下達的號令有堅定的執行力。若君權削弱則由尊貴轉成卑下，號令不能貫徹於臣僚，這是政治的危機所在，〈重令〉說：「凡君國之重器，莫重於令。令重則君尊，君尊則國安；令輕則君卑，君卑則國危。故安國在乎尊

君，尊君在乎行令，行令在乎嚴罰。罰嚴令行，則百吏皆恐；罰不嚴，令不行，則百吏皆喜。」臣僚的政治人性普遍趨於名利而避開懲罰禍害，臣僚遂行名利之貪求，而不擇手段地欺下瞞上。《管子》透視君僚趨利避害的心理法則，認為君人者當握有權威，憑懲罰手段才能使臣僚服從法令。〈明法解〉說：「明主在上位，有必治之勢，則群臣不敢為非。是故群臣之不敢欺主者，非愛主也，以畏主之威勢也。」〈任法〉更進一步具體地指出，營造尊君的君權當握有對臣僚們生、殺、富、貧、貴、賤六項權柄，亦即「六柄」。然而，「六柄」不是尊君的充份條件，君主制定的法律是否公正，所下的命令是否考慮得周全，也是不可或缺的條件。「六柄」是君主的特權也是其治術，不可以「藉人」，或與臣下分享，否則，將易受制於臣僚。〈明法解〉云：「威勢獨在於主，則群臣畏敬；法政獨出於主，則天下服德。故威勢分於臣，則令不行，法政出於臣，則民不聽。」

第三，人民的社會生活，何以需要建立一具管理機能的政府，〈君臣下〉提出國家有必要成立的理據。其主要論點是：「古者未有君臣上下之別，未有夫婦妃匹之合，……於是智者詐愚，強者凌弱，老幼孤獨不得其所。故智者假眾力以禁強虐，而暴人止；為民興利除害，正民之德，而民師之。」至於如何「正民之德」？該篇提出君主應效法古代聖王，提升民生經濟，審知社會禍福產生的關鍵原因，謹小慎微，防微杜漸。然而，單靠禮治仍有所不足，《管子》認為刑法之治有其不可或缺的必要功能。〈樞言〉云：「凡萬物陰陽兩生而參視，先王因其參而慎所入所出。」《管子》書中也具有「陰陽」一概念，對該書而言「陰陽」已不只是自然變化原理，也是治國之理，陽主德，陰主刑，成為刑德之事的準則與依據。《管子》書中既有「重陽輕陰」說，也有「重陰輕陽」說。〈樞言〉謂：「先王用一陰二陽者，霸；盡以陽者，王；以一陽二陰者，削；盡以陰者，亡。」以德治與刑治判別王道和霸道之別。〈心術上〉說：「人主者立於陰，陰者靜，故曰：『動則失位』。陰則能制陽矣，靜則能制動矣，故曰：『靜乃自得』。」陰陽相濟，可交互為用。另一方面視陽為厚生之德政，把陰視為暴虐之刑戮，要人主實行仁政，去除暴行，肯定德治為治道之本。但是刑治也不可缺，〈四時〉：「陰陽者，天地之大理也，四時者，陰陽之大經也。刑德者，四時之合也。刑德合於時則生福，詭則生禍。」

「陰陽」消長促成「四時」變化，而「刑德」必須合於「四時」，按四時時序以施政，「刑德」須與「陰陽」相符，二者之間因此產生了比附關係。重德慎刑的治道

論也出現在《黃帝四經》一書中，〈姓爭〉：「刑德皇皇，日月相望，……刑晦而德明，刑陰而德陽，刑微而德彰。」治者應「以德為主，以行為輔」行德政者，可以稱王；盡用刑罰者，則自取滅亡。

此外，《管子》認為施惠於民的安治是一時的，難以持久，在安定社會且能持久者是依法治國的法治。〈法法〉篇論證著說：「惠者，多赦者也，先易而後難，久而不勝其禍；法者，先難而後易，久而不勝其福。故惠者，民之仇讎也；法者，民之父母也。」蓋一味地施惠於民，民心易不知足，習以為常後，淡化了感恩惜福之心，一旦對所受的惠澤不滿意，反而怨聲載道，仇視君主。因此，客觀化的刑名法治較有持久的安定社會之力量。因此，〈法法〉篇明確地主張「社稷先於親戚，法重於民，威權貴於爵祿。」在較量峻「法」與仁「惠」的價值位階上，「法」享有優位性，〈法法〉篇提出「不為愛民虧其法」的貴刑名法治之原則，其根本原因在於「憲律制度必法道」。因此，《管子》法治的深層本質是「道治」。〈任法〉篇申明其蘊義說：「聖君任法而不任智，任數而不任說，任公而不任私，任大道而不任小物，然後身佚而天下治」質言之，立基於道治精神的刑名法治才是君無為，臣僚及法律有為的無為而無不為之要義所在。

## 九、《黃帝四經》的治道論

「天地有恆常」：「道生法」是《經法·道法》論證治道本於天道的核心理論所在，從而推證出執道守度為《黃帝四經》治道的總綱要。〈道原〉扼要的以「抱道執度，天下可一也」的命題來概括，統攝天、地、人做為萬物生成變化，原始要終之至上原理的「道」，有其客觀的、普遍的、恆常的規律和本性。因此，人生之道的人道與家庭、社會、政治、經濟社群生活的治道亦當統屬於絕對的，終極性的天道，必須理解和遵循天道的大自然律《經法·論約》云：

四時有度，天地之李[理]也日月星辰[辰]有數，天地之紀也。  
三時成功，一時刑殺，天地之道立也。……四時代正，冬[終]  
而復始。

《黃帝四經》反映了當時天文、曆算的高度科學研究成果，認識到自然法則的客觀性、必然性，藉長期觀察、紀錄、歸納和精密演算所獲致的一套度、數、



紀系統已能精確的掌握和預測大自然運行的客觀規律，就人類賴以生存的農事上之蕃、養、生、息與四時之迭運密切互動配合中，認識到一年四季中的春、夏、冬三季係農事生養休息時節，僅秋季的收割為「刑殺」。四時的輪替，終而復始，周行不殆。因此，負治道最高責任的聖人當以虛靜的神明靈智來審時、循理，依「道」生「法」來制訂公正無私的客觀的法度，亦即人為法，公正的「守度」也意味著代天執道以治政安民。這該是為政者「抱道執度，天下可一也」的治道所依據的治理。《經法·君正》所謂：「法度者，正[政]之至也。而[能]以法度治者，不可亂也。而[能]生法度者，不可亂也。精公無私而賞罰信，所以治也。」

然而，對《黃帝四經》而言，自然法不僅止於天地萬物所形成的自然界，也涉及人文社會的社群之道。因此，其作者以形上的類比推理效天地間的自然理序為準而建構與之具對應和象徵意義的政治社會之位階層級機制。《經法·道法》云：

天地有恆常，萬民有恆事，貴賤有恆立[位]，畜臣有恆道，使民有恆度。天地之恆常，四時、晦明、生殺，輒[柔]剛。萬民之恆事，男農，女工。貴賤之恆立[位]，賢不肖[肖]不相放[妨]。畜臣之恆道，任能毋過其所長。使民之恆度，去私而立公。

在治道上所確立的經濟機制之「萬民之恆事」、社會位階的「貴賤之恆立」、政治人事上，「畜臣有恆道」及對民力徵用的「使民之恆度」皆以「天地有恆常」的「道」為最高準則。扼要言之，在治道上，本天道立治道，人為法以自然法為準據。若悖反天道及本天道而生的治理治法，則《經法·論約》斷言：「不循天常，不節民力，周遷而無功。養死伐生，命曰逆成。不有人戮，必有天刑。」結局是難逃天災或人禍的懲罰。那麼「天常」的具體內容有哪些呢？《經法·論》有較詳實的表述，所謂「天執一以明三，日信出入南北有極，[度之稽也。月信生信]死，進退有常，數之稽也。列星有數，而不失其行，信之稽也。天明三以定二，天定二以建八正，則四時有度，動靜有立（位），而外內有處。」重點在天執一、明三、正二、建八正。「一」指道，「三」指日、月、星辰。「二」指陰陽，太陽依天時升落，其運行的度數決定了大自然的客觀規律，亦即「度之稽」。陳鼓應提要說：「本篇論述天道和取法天道的人理。天道就是『八政』、『七法』，人理就是『六

柄』、『三名』。主張君主應該取法天道所建立、推行的『八政』、『七法』來『執六柄』、『審三名』，以此來治理國家、平定天下」<sup>23</sup>「八正」、「七法」由明三定二的天道天常所派生的術用。「八正」指春、夏、秋、冬、外、內、動、靜等八種政令。<sup>24</sup>「七法」指天道所化生的事物具有明瞭確定、適當、信實、極而反、必然、順正即有常等七種特色。<sup>25</sup>這些特性係由「天之所以為物命」（《論》）在天道的運行下，事物各循其性而存在，與活動。為政者應理解和順應天所賦予命的性律常規，因此有「執六柄」、「審三名」的治術。〈論〉所謂：「執六枋（柄）以令天下，審三名以為萬事[稽]，察逆順以觀於革月（霸），知虛實動靜之所為，達於名實相應，盡知情偽而不惑，然後帝王之道成。」「六枋（柄）：一曰觀，二曰論，三曰僮（動），四曰木專（專），五曰變，六曰化。」、「三名：一曰正名立而偃，二曰倚名法而亂，三曰無名而強主滅：三名察則事有應矣。」六柄指治國的六種道術。

我們分別解讀涵義，「觀」指國家的興衰可觀察幾微，見得徵兆；「論」是對關係國勢的客觀因素而綜合分析且予以評估，三僮（動）指順時應變，四「木專」（專）指依法決定不混淆是非的界線，與《經法·名理》：「是非有分，以法斷之。」同義，五「變」指順時應變，除舊佈新，六「化」指賞罰交替使用，處事靈活變化以興善除惡。三名分別有三涵義；「正名立而偃」指端正形名，名實相符，則依此法度以安定國家；「倚名廢而亂」意謂形名不正，則名實不符，法度荒廢，國家陷入混亂；「強主滅而無名」意指專制獨裁目無形名，則國勢雖強也難逃滅亡之危險。陳鼓應闡釋其哲理說：「三名言本分，六柄言道術，三名為『正』，六柄為『奇』。『審三名』為『執六柄』的基礎。審三名可以自安，執六柄可以平天下。」<sup>26</sup>王霸非對立的而是相連續的，若能因道生法且秉公執法，則可使國家富強，進而臻於王道的理想，而成就帝王之道。

〈道法〉篇開宗明義地點出「道生法」、「執道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢也」，不但在法理學上確立了人為法的形上基礎在天道，同時，也由立法者自身的尊重法律而樹立起法律律令的尊嚴。然而，觀一年四時的運行有三季為生

<sup>23</sup> 見所著《黃帝四經今註今譯》，頁 177。

<sup>24</sup> 見前註，頁 179。

<sup>25</sup> 同註 23，頁 186。

<sup>26</sup> 同註 23，頁 196。

養萬物，只一季秋收為「刑殺」體證出天道有好生之德，因此，推導出《黃帝四經》刑德並用，德主刑輔的價值原則，以及王霸兼行的帝王之道。《黃帝四經》將刑德剛柔，雌雄相配的概念皆納入陰陽大義的範疇。在陰陽屬性的對比中，陽為先、高、上、尊。《稱》云：「凡論必以陰陽大義；天陽地陰；春陽秋陰。」「制人者陽，制於人者陰」、「諸陽者法天，天貴正……諸陰者法地，地[之]德安徐正靜，柔節先定，善予不爭，此地之度而雌之節也。」這是將人道人事歸本於法天的一貫思想。《十大經·果童》亦言「失德后刑順于天」德治為王道政治，《十大經·立命》明確的表白了王道向度的理念，所謂：「吾畏天、愛地、親民……吾苟能親親而興賢，吾不遺亦至矣。」霸道重視信賞有度的法治思想。《黃帝四經》尤其這一特色，由「道生法」可得知。法度是政治安危成敗的關鍵，為了製定公正合理的法度，《稱》提示君人者當審時度勢，見幾而作，所謂：「明明至微，時反以為幾」「幾」指事情在發展中有轉折的契機，亦即動靜變化的關鍵點所在。人在動靜的得時或失時，關係到人是否要能認識客觀規律而與時偕行，掌握主導性。因此，因道製法後的守度至為重要。《經法·四度》特別申論此一概念，不但天依時運行，地利之宜有節度，而且，在治國理政上，賦斂要「有度」，使民要有「恆度」，若「變恆過度」、「過極失當」，則失度，錯亂了天、地、人良性互動的契機，則政治不易順利成功。為了審時循理乘勢而獲致成功《十大經·雌雄》非常重視在策略運用上，承襲老子貴柔思想，認為善用雌節者，乃因雌節具「吉節」意義。若侷限在偏執雄節者，反而運作僵硬而失敗。此際，雄節有「凶節」之意義。文中還提出警人之語：「辯[辨]雌雄之節乃分禍福之鄉[向]。」《經法·名理》亦說：「以剛為柔者木舌[活]，以柔為剛者伐。重柔者吉，重剛者滅。」至於雌節與雄節的具體特徵，陳麗桂指出：「所謂『雄節』是指『□□恭儉』，而把『慈惠』、『仁』、『愛』、『正靜』諸德都納入其中。」<sup>27</sup>以雌雄、剛柔的視角來審查吉凶禍福的因素，是取成敗的功利價值觀，是霸道的重術理念。

## 十、《管子》與《黃帝四經》治道論之比較

《管子》在理解客觀事物的變化規律是把握天極、天數的關鍵，順從陰陽的變化，依天地常道而行，一切順因於天地之道與《黃帝四經》同，甚至〈勢〉篇

<sup>27</sup> 見陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》，台北：聯經，1991年，頁84。

有言：「成功之道，贏縮爲寶。毋亡天極，究數而止。事若未成，毋改其形，毋失其始，靜民觀時，待令而起。故曰：修陰陽之從，而道天地之常。贏贏縮縮，因而爲當。死死生生，因天地之形。」其中「贏縮」、「天極」、「(天)數」、「(天)當」等概念與黃帝四經完全相同，甚而「毋亡天極，究數而止」一語亦出現於《黃帝四經·稱》中。而〈形勢〉亦有言：「失天之度，雖滿必涸；上下不和，雖安必危。欲王天下，而失天之道，天下不可得而王也。得天之道，其事若自然；失天之道，雖立不安。」該書論述了「道之用」在如何治國理民、置物平天下之道。因此，〈白心〉云：「道者，一人用之，不聞有餘；天下行之，不聞不足，此謂道矣。」該書所理解的老子之「道」即是「天之度」、「天之道」。既然「天不變其常，地不易其則，春秋冬夏，不更其(時)節，古今一也。」(〈形勢〉)治者只要能掌握天道運的度數，也就能控制人間事物的運作了。這是由知性去把握治道與老子無爲復返的體證工夫以證現「道」不同。《管子》以理性客觀了解的道，只能是一種規律，《黃帝四經》在對《老子》的繼承和改造上，與《管子》頗有異曲同工之妙。

兩書皆繼承《老子》法天道以行無爲之治的思想，且側重天道在自然運行所蘊含的客觀規律，亦即自然律。同時，兩書皆在本天道立治道的思維方向上，推天道所賦於經驗世界之存在秩序和可徵知的有形特徵，具體地建構出一套套刑名法度。因此，他們在實踐老學中「無爲而無不爲」之理念時，是設計了依自然法而衍生的刑名法度之人爲法做機制。質言之，他們的無爲而治之所以可能是因循了一套合理化、客觀化、人性化的法治軌道。兩者皆刑治的同時也兼採德治，使德治與刑治兩資爲用，彼此互補而構成了較完備的治道理論。

但是，兩書所呈的治道，仍有差異。《管子》是在齊魯文化交流下，仍重視禮治，《黃帝四經》的禮治思想不及《管子》的濃厚。但是，《黃帝四經》在「道」與「法」的關係上「道生法」一命題簡明扼要且深刻有力，勝過《管子》所論的道法關係。《管子》中的「五政」乃是配合時令之規律、特色所發佈的五種政令，與鄒衍「金、火、木、水、土」的「五行」說無甚關聯，但是《管子》的五政與春秋以來的五方、五色、五章、五味已程式化的治道理論相聯繫，顯然與不具此特色的《黃帝四經》有差異。就操作而言，《黃帝四經》對刑名法度的運作顯然在

經驗上及理論架構的形成上，較《管子》豐富而深刻。我們從《黃帝四經》書中所提及的「五正（政）」、「五逆」、「六逆」、「八正」以及「四度」、「三名」、「六柄」、「七法法」、「三凶」、「六危」等可證成其在治道的道術學說上遠勝過《管子》。我們再由《黃帝四經》書中力黑與皇帝的對話中，雖也有與《管子》一樣的刑德並用、德主刑輔說，可是在懲奸治惡和戰爭克敵上，《黃帝四經》較《管子》強調用刑殺的必要性及正當性。此外，兩書最大的治道差異在於《黃帝四經》主張王霸並行的帝王之道，這是《管子》所未逮之處。

## 十一、《周易·繫辭傳》的治道論

首先值得注意者，〈繫辭下傳·第二章〉將黃帝尊為治道的典範，且與堯舜並提，以示與儒家王道的原創者出於同源，文中謂：

神農氏沒，黃帝堯舜氏作，通其變，使民不倦，神而化之，  
使民宜之。易，窮則變，變則通，通則久，是以自天佑之，  
吉無不利。黃帝堯舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。

黃帝在中國歷史上托尊為器物文明及制度文明的創建者，其人文化成天下的治道，乃來自對自然物的認識，創造性的轉化和運用。例如，黃帝由上古人類穿獸皮居洞穴，通其變而製裳，建宮室。他藉自然而以人文化成天下，以衣裳為例，衣裳原初的功能在禦寒，在人文化成的意義上是別人禽，分男女，定尊卑。又如黃帝命伶倫作簫管，怡悅性情，令倉頡造字，以資溝通人際間的思想情感，傳佈人類的種種文明，其至道的本源可溯於取自乾坤，亦即一陰一陽的天道。天道統貫治道的原則是「窮則變，變則通，通則久」的至高易理，人若能取法天道，得天道運行法則之助，則人類生活可進於大吉大利了。

〈繫辭傳〉首章，由天高地卑而思效法模擬出人類家庭、社會、國家群際倫理的上下貴賤位階層級，這種推天道以明人事的思維取向與《黃帝四經》相投合。以易理為崇尚的天道有其運行變化的客觀法則，易學之最高準則在於智周萬物，德配天地，對天道合一化。〈繫辭上傳〉所謂：「夫易廣矣！大矣！以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣……（乾坤）廣大配天地，變通

配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。」將之對照黃帝四經《經法·道法》「天地有恆常，萬民有恆事，貴賤有恆位」及天道明三定二，特別是意指陰陽的「二」可謂不謀而合。〈繫辭傳〉處處可見與《管子》相應合的知天法天及配合天道變化規律的論述。例如，上傳第四章：「易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。」、「（易理）與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。旁行而不流。」其中「不過」、「不流」指天道及人道相貫通的法則——「大中至正」。朱子《周易本義》註曰：「知周萬物者，天也。道濟天下者，地也。知且仁，則知而不過矣。」是否能「道濟天下」就在於能否依順大中至正的天道原理而不逾越。朱子《周易本義》註「不流」義，曰：「旁行者，行權之知也；不流者守正之仁也。」本天道而推導出治道的思想，是〈繫辭傳〉治道論的中心思想，可舉〈繫辭上傳·第十一章〉為據，所謂：「是故法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，懸象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富貴，備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖。」

## 十二、《管子》與《周易·繫辭傳》治道論之比較

兩方面都注重民生問題，在同為農業經濟的結構和基礎上，皆同樣關注與農業生活息息相關的自然法則，特別是四季氣候變化之客觀規律的認識與配合。〈繫辭上傳〉首章明確指出了「方以類聚，物以群分」的客觀知識在治道上的必要性。〈繫辭傳〉處處流露出對經驗世界的客觀化理解，概念化知識之追求，對治道上如何追求「尚象製器」、「富有之謂大業」、「理財正辭，禁民為非曰義」之理論和實踐之方法。其間不同處，〈繫辭下傳〉云：「聖人大寶曰位，何以守位曰仁」具有強烈的儒家仁德意識，如〈繫辭上傳·第五章〉說：「顯諸仁，藏諸用，聖人大業至矣哉！…日新之謂聖德」，治道的動力在於治者當培養厚實的仁民愛物之仁德。勤政愛民的仁德源出於具道德責任感的憂患意識。〈繫辭下傳·第七章〉曰：「作易者，其有憂患乎！」而且還進一步地以德性自覺的立場三陳覆、謙、復、恆、損、益、困、井和巽等九個卦。〈繫辭傳〉作者的憂患意識是基於深層自覺的道德意識，為政者在領導人民趨吉避凶的歷程中，吉凶禍福所涉及的人為因素，在於為政者潛在的動機和意向。這是道德主體可反躬自省、自由抉擇及自行負責的，因此，特別強調具人文精神的仁德與義德。儘管如此，〈繫辭傳〉作者在心與

道德的相互關係之論述上不及《管子》對「心」在認識、修養以及奉行天道方面之論述那樣細緻、深刻而有層次感。

〈繫辭下傳·第一章〉云：「聖人大寶曰位，何以守位曰仁」、〈繫辭上傳·第七章〉曰：「夫易聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天卑法地，天地設位而易行乎其中矣，成性存存，道義之門。」仁愛仁德是體現周代親親、講究孝悌等倫理親情的宗法道德。比擬天尊地卑的位序來證成男尊女卑的禮教體制是宗法封建制度下，別尊卑貴賤、男女內外等家族倫理係按位份定理份的禮教之治。《管子》亦重視禮義廉恥國之四維的禮教德治，但是《管子》有經驗實徵而得知，人有實然的「欲利惡害」之普遍性徵，於是在德治外，較〈繫辭傳〉更側重刑治。《管子·版法解》云：「凡人者，莫不欲利而惡害，是故與天下同利者，天下持之。擅天下之利者，天下謀之。」針對人性在實證性的社會惡之普遍事實，〈權修〉篇主張在德化政治外更應「振之以刑罰」。〈法法〉篇比較了愛惠的仁治與賞法嚴明的法治之成效，謂：「惠者，多赦也，先易而後難，久而不勝其禍；法者，先難而後易，久而不勝其福。故惠者，民之仇讎也；法者，民之父母也。」被學者認為是管子學派的後期作品之〈明法解〉是傾向於刑治論的，提出「群臣之不敢欺主者，非愛主也，以畏主之威勢也；百姓之爭用，非以愛主也，以畏主之法令也。故明主操必勝之數，以治必用之民；處必尊之勢，以制必服之臣。故令行禁止，主尊而臣卑，故〈明法〉曰：『尊君卑臣，非計親也，以勢勝也。』」《管子》重視的是與〈繫辭傳〉主男尊女卑有別的君尊臣卑，且具濃厚的法家重法勢色彩而主因循刑名法制之治。然而，〈繫辭傳〉亦有重視刑治的向度，只是其重要性不如《管子》。〈繫辭下傳·第一章〉：「理財正辭，禁民為非曰義」中的「禁民為非」當指以法令明定是非的規範，期能有效的禁止百姓為非作歹，才是有社會意義的治道。第五章亦說：「子曰：『小人』不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲。小懲而大誡，小人之福也。《易》曰：『履校滅趾，無咎』，此之謂也。」刑法之治乃針對小人缺乏道德感，不畏不義。因此，只有訴諸法治的威嚇，才能懲戒其惡行，維持社會治安。〈繫辭上傳·第二章〉：「變化者，進退之象也。」、〈繫辭下傳·首章〉：「剛柔相推，變在其中矣。……功業見乎變。」、〈繫辭下傳·第五章〉「窮神知化，德之盛也。」皆指治事之道在通曉變化之道曲折周旋，靈活運用以成就功業。〈繫辭傳〉在治術的隨機變通性及靈活操作度上較勝於《管子》的治道。

〈繫辭傳〉也肯定刑名相符應的政治理論。〈繫辭下傳·第五章〉載曰：「德薄而位尊，知小而謀大，力小而任重，鮮不及矣。《易》曰：『鼎折足，覆公餗，其形渥，凶』言不勝其任也。」刑名是實證法，係立基於可經驗、可檢證的名實符應之知識論及實踐績效所產生的政治理論。在政治知人善用的理論上，〈繫辭傳〉作者也充分認識到官僚系統中的任官制度當遵守適才適所，因才任官的用人宗旨。此外，《管子》在治道上立基於霸道事業而有所主張，〈繫辭傳〉也有尚王道而不廢霸業的政治思想。〈繫辭上傳·第十一章〉：「聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患……古之聰明睿知，神武而不殺者夫！」具典範性的為政者以大公無私的心，與天下百姓憂患與共，同舟共濟，不用刑殺能使百姓威服。神武不殺當係孟子仁者無敵的王道仁政之理想境域。在霸業上以信用的法治為基礎以追求富國兵強的國家之富貴，〈繫辭上傳·第十一章〉謂：「崇高莫大乎富貴。」、第五章有言：「富有之為大業」。在信守法度上，〈繫辭下傳·第八章〉謂：「(易)為道也屢遷……不可為典要，唯變所適。其出入以度，外內使知懼」這是易理流行與處事的無形節度。不可諱言的是，在有形的法度規範上，〈繫辭傳〉顯然在法治意識上較《管子》為薄弱。最後在刑德治道上，《管子》有與〈繫辭傳〉一樣的刑德並用、德主刑輔說，可是在懲奸治惡和戰爭克敵上，《管子》也較〈繫辭傳〉強調用刑殺的必要性及正當性。

### 十三、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》治道論之比較

至於《黃帝四經》為實現治道所提出的執六柄與審三名的治術，在〈繫辭傳〉中亦不乏相應的思想。執六柄中的「觀」旨在觀察幾微以定未來的施政。〈繫辭上傳·第十章〉謂：「夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。」朱子《周易本義》註：「研，猶審也，幾，微也。所以極深者，至精也；所以研幾者，至變也。」「極深」是就事物的靜態審查其深層的形上原理。「研幾」是就事物動態的功能作用來審視其發展變化的先兆。此章與〈繫辭下傳·第五章〉：「幾者，動之微，吉之先見者也」相呼應，期許為政者慎思能辨，謀定而後動。六柄的「論」是對國政的綜合判斷以論究其形勢。〈繫辭上傳·第十一章〉：「子曰，夫易何為者也，夫易開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故，聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。」「冒」指含蓋、



概括之意，依文句的指意，若能精通概括天下的易理，則在經邦治國的大業上能通解百姓心志之需求，開發人民所希望的業務，抒解天下人的疑難與困苦。清代李光地《周易折中》引龔煥謂：「通志以開物言，定業以成務言，斷疑以冒天下之道言。爲其能冒天下之道，所以能斷天下之疑，苟其道有不備，又何足以斷天下之疑也哉！」可見，易理在治道上以天下蒼生爲念，務求養民安民以遂人民生活的願景。能通解天下之理者才有能力符應六柄中「論」的條件。「六柄」中順應變動的動，在〈繫辭傳〉中不勝枚舉，例如：〈繫辭下傳·第一章〉：「剛柔者，立本者也；變通者，趣時者也」「趣」通「趨」，人所關注的吉凶悔吝，因人所涉及的事情之變化而顯，剛柔兩爻是設定來模擬一切變化之兩因子及其相互關係之原理者，爲政者當知變通以進退取捨能合乎時中地應變。六柄中的「木專」指以法明定是非的界線。〈繫辭下傳·第一章〉：「理財正辭，禁民爲非曰義」中的「禁民爲非」當指以法令明定是非的規範期能有效的禁止百姓爲非作歹，才是有社會意義的治道。第五章亦說：「子曰：『小人』不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲。小懲而大誡，小人之福也。《易》曰：『履校滅趾，無咎』，此之謂也。」刑法之治乃針對小人缺乏道德感，不畏不義。因此，只有訴諸法治的威嚇，才能懲戒其惡行，維持社會治安。六柄中的「變」和「化」則可遍見於〈繫辭傳〉中，例如：〈繫辭上傳·第二章〉：「變化者，進退之象也。」〈繫辭下傳·首章〉：「剛柔相推，變在其中矣。……功業見乎變。」〈繫辭下傳·第五章〉「窮神知化，德之盛也。」皆指治事之道在通曉變化之道曲折周旋，靈活運用以成就功業。

若對照於《黃帝四經》的「審三名」形名法治之思想，則〈繫辭傳〉顯然不及《黃帝四經》的深思熟慮。然而，〈繫辭傳〉中雖未特別強調，卻也肯定刑名的政治理論。〈繫辭下傳·第五章〉載曰：「德薄而位尊，知小而謀大，力小而任重，鮮不及矣。」《易》曰：『鼎折足，覆公餗，其形渥，凶』言不勝其任也。刑名是實證法，係由可經驗可檢證的名實符應之知識論及所應用出來的政治理論。在政治知人善用的理論上，〈繫辭傳〉作者也充分認識到官僚系統中的任官制度當遵守適才適所，因才任官的勝任宗旨。此外，〈繫辭傳〉已有尙王道而不廢霸業的政治思想。〈繫辭上傳·第十一章〉：「聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患……古之聰明睿知，神武而不殺者夫！」具典範性的爲政者以大公無私的心，與天下百姓憂患與共，同舟共濟，不用刑殺能使百姓威服。神武不殺當係孟子仁者無敵的王

道仁政之理想境域。在霸業上以信用的法治為基礎以追求富國兵強的國家之富貴。〈繫辭上傳·第十一章〉謂：「崇高莫大乎富貴。」第五章有言：「富有之為大業」。在信守法度上，〈繫辭下傳·第八章〉謂：「(易)為道也屢遷……不可為典要，唯變所適。其出入以度，外內使知懼」這是無形的易理流行與處事的節度，不可諱言的是，在有形的法度規範上，〈繫辭傳〉顯然在法治意識上較《黃帝四經》為薄弱。

## 十四、結論

《管子》與《黃帝四經》在哲學的理論屬性上皆係天人互應、廣大悉備、旁通統貫的機體論哲學，同時，在理論架構上皆同為究明客觀化的天道以推明治道。在本天道立治道的理論模式中，兩書皆繼承老子的清靜無為之治在於效法天道。然而，老子的無為之治係立基於為政者個人體證出來的形上智慧，且在主觀心靈境界的修養上妙用順道無為的政治藝術及政治智慧。《管子》與《黃帝四經》則將老子形上的道，側重在天行有常的常道上，且把天道客觀化地呈現在刑名法制上，形成君無為極法制及執行法制的臣僚群體有為。〈繫辭傳〉在天道與治道上顯然受了《管子》與《黃帝四經》的深刻影響。本人認為三書有共同的時代背景及農業經濟的作息模式，所不同者，〈繫辭傳〉僅呈現王道的理想不像《管子》、《黃帝四經》般的王霸兼綜，甚至有帝王之業的野心。再者，〈繫辭傳〉的無為色彩及法治、刑罰意識不如其他兩書強烈。儒家以人文化成天下的道德理想則較顯明於〈繫辭傳〉中，其他兩書的儒家意識較不如〈繫辭傳〉。同時，〈繫辭傳〉較特別處，重視天人之占以求神靈能指點人事及治道上的迷津，藉以強化公共政策的權威性和信賴力。《管子》的突出處在以精氣說為中介概念，細緻地論究了人的心靈淨化可儲存精氣與天道貫通而內在體證「道」的形上屬性。在治道上，《管子》仍肯定了儒家禮、義、廉恥的道德教化價值，《黃帝四經》在治道上積累了寶貴的經驗和心得，提出精義理熟的「六柄」，亦即可操作性的治術說。若《黃帝四經》相較於《管子》則同宗老子的道論及無為政治，不同處在《黃帝四經》較傾向於法家，儒家意識不及《管子》，我們從其令人矚目的核心命題「道生法」即足徵其理論特色。